

ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA

Volumen 39 - 2006

ISSN 1514-9927

Instituto de Historia Antigua y Medieval
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

NADA QUE VER CON LA DEMOCRACIA: EL TEATRO ATENIENSE Y LA POLIS * **

P.J. RHODES

Universidad de Durham

J. Griffin comienza un artículo sobre “Sophocles and the democratic city” refiriéndose al encuentro de su generación y de la mía con la tragedia ateniense en la escuela, a través de ediciones cuya función principal era identificar y rotular usos gramaticales (tales como “*dativo ético*”) y pronunciarse de acuerdo a las visiones de eruditos alemanes, de acuerdo a las lecturas del texto. Luego vinieron los estudios en Oxford, y la lectura de libros que realmente intentaron un sincero criticismo literario. “Todo esto fue en la década de 1950; ahora parece tan remoto como 1850 ... Desde entonces, ¡qué cambio ha ocurrido! Clio, musa de la historia, se ha desplazado masivamente hacia el territorio de su trágica hermana Melpomene”¹

En los últimos quince años aproximadamente, mucha gente ha sido crítica del estudio del drama ateniense como “literatura”, y han insistido en que debe ser entendido como una representación que tomaba lugar en un festival –y en nuestra época irreligiosa el festival ha sido visto menos como un festival religioso que como un festival cívico, como en una temprana e influyente colección de artículos de este tenor, *titulada Nothing to Do with Dionysos?*². Recientemente, S. Goldhill, en una vigorosa defensa de este enfoque, ha escrito:

Que el caso del festival de teatro del siglo V en Atenas es político (en el sentido amplio del término) y que sus rituales y lenguaje específicos son íntegramente democráticos es un punto de partida de muchos

* Este artículo surgió de unas pocas páginas escritas para mi libro *Ancient Democracy and Modern Ideology* (London, 2003). Agradezco al público de la Universidad de Boston, Universidad Brown, Universidad del Estado de Florida (en la conferencia de Langford organizada durante mi visita en la primavera del 2002) y a la Universidad Mannheim; Prof. E.M. Hall, Prof. R.G. Osborne, Prof. R.C.T. Parker y al Dr. L. Rubinstein; y al referato del editor.

Aquellos que estudian el teatro y la polis han sido inspirados por el trabajo de J.P. Vernant y de los estudiosos relacionados con él; en Alemania, los temas han sido encarados de manera algo diferente por C. Meier; pero el debate en el cual intervengo aquí, ha sido ampliamente desarrollado en lengua inglesa y me limitaré a citar trabajos en inglés. MEIER trata a los festivales, incluyendo algunos aspectos que discuto, en *Die politische Kunst der griechischen Tragödie* (Munich, 1988) 54-74 = *The Political Art of Greek Tragedy*, tr. A. Webber (Cambridge 1993) 44-61, caps. 3-4.

** Artículo publicado en *The Journal of Hellenic Studies*, vol.123, London 2003. Traducción Anabella Lacreu (Instituto de Historia Antigua y Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires)

¹ J. GRIFFIN, en *Sophocles Revisited: Essays Presented to Sir Hug Lloyd-Jones* (Oxford 1999) 73-94, cap. 5 en 73-4

² J.J. WINKLER Y F.I. ZEITLIN (eds), *Nothing to Do with Dionysos?* (Princeton 1990). Una escuela de pensamiento ha considerado a los festivales como esencialmente entretenimientos dramáticos los cuales “no tenían nada que ver con Dionisio” (e.g. O. Taplin, *Greek Tragedy in Action* (London 1978) 162); los contribuyentes a este volumen respondieron reivindicando una variedad de interpretaciones cívicas para Dionisio.

escritos recientes sobre la tragedia. Esto no significa que las obras siguen alguna línea de partido oficial democrática concebida ingenuamente, sino mas bien que el festival en sí mismo, en organización y estructura, a pesar de sus tempranos orígenes y posterior desarrollo, es en el siglo V, completamente una institución de la polis democrática, y que las obras reflejan constantemente su génesis en el ambiente político ateniense del siglo V³.

E. Hall ha señalado que el estudio más antiguo y completo del teatro, la *Poética* de Aristóteles, “va en contra de mis principios de todas las discusiones previas sobre la tragedia en extirpar virtualmente del género no sólo a la polis democrática ateniense, sino también a la misma idea abstracta de una polis, y del contexto cívico, conciencia y función del drama trágico”. Ella afirma que “en casi todo texto donde la tragedia es discutida o citada en los siglos V y IV en Atenas, incluyendo otros trabajos de Aristóteles aparte de la *Poética*, tal especificidad [sobre el contexto al cual pertenece la tragedia] se da por sentada”; y argumenta que “la Poética”, casi total desplazamiento de la polis de la tragedia, me parece una innovación asombrosamente original, la cual bosqueja el incipiente y futuro status de la tragedia como una forma de arte internacional ... La tragedia estaba por presentar una petición de divorcio de la polis democrática ateniense⁴. Su contraste es, de alguna manera, exagerado: hay un buen tratamiento de la tragedia en Aristófanes, por ejemplo, en *las Ranas* y en otros lugares, el cual se centra en cuestiones distintas a su contexto cívico, y la opinión de que el único camino legítimo para estudiar el drama es estudiarlo en su contexto cívico⁵, es una opinión para la cual es difícil reivindicar un apoyo antiguo.

Yo creo, y ambos, Griffin y Goldhill creen, que para darle sentido al drama ateniense necesitamos verlo en el contexto correcto o en todo caso en alguno de sus aspectos. Cada uno de ellos considera al contexto del otro como incorrecto; puedo ver méritos en ambos; pero en este artículo deseo criticar una característica particular del contexto invocado por Goldhill y otros de su grupo. Estoy muy satisfecho de ver como un aspecto del drama ateniense fue producido para y acondicionado por la polis; pero estoy mucho menos satisfecho con el énfasis con el cual frecuentemente nos encontramos en la polis democrática⁶. El punto es importante: si asociamos el festival y a las obras representadas en el festival demasiado íntimamente con la democracia de la Atenas clásica, nos arriesgamos no sólo a malinterpretar las obras y el festival considerándolos en un contexto demasiado estrecho, sino también a malinterpretar la importancia de la democracia en Atenas y de Atenas en el mundo griego.

Ahora bien, por supuesto que en un sentido obvio, el drama ateniense pertenece a la polis democrática. Incluso si, como prefiero, deberíamos considerar a las reformas de Efialtes en 462/1 más que a las de Clístenes en 508/7 como el estadio que define la creación de la democracia ateniense⁷, casi todas nuestras tragedias sobrevivientes, y todas las antiguas comedias fueron escritas y representadas en una Atenas democrática.

³ S. GOLDHILL, *JHS* 120 (2000) 34-56 en 35.

⁴ E. HALL, en M.S. Silk (ed.), *Tragedy and the Tragic* (Oxford 1996) 295-309 : citas de pp. 296, 297, 304-5..

⁵ Yo no niego, por supuesto, que una tendencia en los comentarios de Aristófanes sobre el teatro, es la utilidad para la polis del teatro en general y de sus propias obras en particular.

⁶ Mi argumento es diferente al de M. Griffith, *CSCA* 26 = *CA* 14 (1995) 62-139, quien sostiene “no que no existía tal ideología democrática ... sino que había otras ideologías competentes también” y que una función importante de la tragedia era “negociar entre intereses de clase conflictivos e ideologías en el interior de la polis” (109-10). Pero una línea similar a la mía, es tomada brevemente por P. GOGGANS, *Polis* 18 (2001) 168-73 en 170, en una reseña de S.S. MONOSON, “Plato’s Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Democracy” (Princeton 2000).

⁷ Cf. P.J. RHODES en *CAH* 5 2º 87-92.

Hay algunas ocasiones en las cuales una obra alude claramente a Atenas y/o a la democracia. Ideas democráticas, y quizás el concepto emergente de *demokratia*, puede encontrarse en los *Suplicios* de Esquilo, probablemente de 464/3⁸; sus *Euménides*, de 459/8 centrados (con cualquier propósito) en el consejo del Areópago poco tiempo después de la remoción de poderes de ese cuerpo por Efialtes. Eurípides en sus *Suplicios*, probablemente de los tardíos años 420, hace una defensa de la Atenas democrática bajo el legendario rey Teseo⁹. Y por supuesto es la democrática Atenas en la cual ellos vivían, cuyas instituciones y políticas están entre los temas tratados por Aristófanes y los otros escritores de la antigua comedia¹⁰. En ese nivel el vínculo entre el drama y la Atenas democrática no es problemático.

Pero hay una conexión más fundamental que es reivindicada por aquellos que consideran al drama como un producto de la *polis* democrática. Griffin cita una cantidad de pronunciamientos recientes, incluyendo:

"Los festivales de obras de Dionisio ... servían más como un mecanismo para definir la identidad cívica ateniense, lo cual significaba explorar y confirmar, pero también cuestionar qué era ser un ciudadano de la democracia". (P. Cartledge)

"La tragedia ... debe ser considerada como reflejando las aspiraciones y los métodos de la democracia". (N.T. Croally)¹¹.

Esta escuela de pensamiento sostiene, primero, que el marco institucional dentro del cual se representaba el drama ateniense, era esencialmente un marco democrático, hasta tal punto que toda la experiencia dramática estaba vinculada a la democracia y a su ideología, y hubiese sido fundamentalmente diferente si la Atenas del siglo V no hubiese sido democrática; y segundo, y consecuentemente, que las ideas y actitudes que las obras presuponen y fomentan incluyendo dicho cuestionamiento, son distintivamente democráticas. Y es este nivel el que me preocupa.

Lo que debemos hacer es ser claros con lo que queremos decir cuando aplicamos el calificativo "democrático". Algunos fenómenos y temas son claramente democráticos, son hallados en Atenas y en otros estados democráticos, pero no en estados no democráticos. Otros, nos son más familiares de la Atenas democrática, porque es de allí de donde proviene la mayor parte de nuestra evidencia para el período clásico, pero de hecho están testimoniados también por otros tipos de estados –pero la comparación entre Atenas y otros estados es difícil, porque tenemos tanta más evidencia para Atenas que

⁸ N.B. *demou kratousa* cheir en 1. 604. Pero S. Scullion propone desafiar el consenso actual, basado en P. Oxy. 20.2256 fr. 3, y volver a una fecha más temprana para la obra (CQ n.s. 52 (2002) 81-101 en 87-101).

⁹ Eur. Supp. 395-462. Lo que Teseo defiende es muy claramente la democracia, aunque C.B.R. PELLING comenta sobre la obra, "A pesar de Teseo el cuadro rosado de la democracia en acción, el público debe encontrar mucha incomodidad" (en Pelling (ed.), *Greek Tragedy and the Historian* (Oxford 1997) 213-35 en 233-4): la contrasta no con la oligarquía sino con la tiranía.

¹⁰ Parece razonable creer que el tipo de criticismo público de las instituciones y figuras públicas que encontramos en la antigua comedia, era más fácilmente tolerado por un estado democrático que por estados de otra clase: ARIST. *Poet.* 1448^a 31-2 vincula a la comedia con la democracia en Megara

¹¹ GRIFFIN (n.1) 74-5: P. CARTELEDGE en P.E. Easterling (ed.), *Cambridge Companion to Greek Tragedy* (Cambridge 1997) 3-35 en 6 – pero en 21 Cartledge enfatiza, "Por otra parte (para corregir cualquier posible malentendido de lo que sigue), tampoco era el cuestionamiento fundamental, el tipo de tragedia arriesgada, de ningún modo era el único tipo representado, aún en la indudable crisis de la guerra del Peloponeso"; N.T. Croally, *Euripidean Polemic: The Trojan Women and the Function of Tragedy* (Cambridge 1994) 3. D. FEENEY en una revisión de la Cambridge Companion sugiere que "los innegables beneficios del enfoque del "momento democrático" dejarán su sello en algún consenso futuro, pero uno siente que este Companion [Compañero] muestra el consenso actual apenas antes de que comience a quebrarse". (TLS (29 May 1988) 11).

para otros estados-. Nos inclinamos a clasificar a algunos como democrático o no democrático porque encajan o no con nuestra propia comprensión de los principios igualitarios de la democracia, y estos pueden ser hallados o no en la Atenas democrática y pueden ser hallados o no en otras partes. Me preocuparé especialmente por los fenómenos y temas que se encuentran en la Atenas democrática, pero no están limitados a Atenas o a las democracias.

En primer lugar considero el marco institucional. Los estadios iniciales en el desarrollo de las *Grandes Dionisiacas* y de la tragedia son extremadamente inciertos. No hay un texto que date directamente el establecimiento de las *Grandes Dionisiacas*, pero el festival parece haberse vuelto importante en el siglo VI, en la época del tirano Pisístrato¹²; la primera representación dramática por Tespis fue ubicada en O1. 61 = 536-532 por el Suda, aparentemente entre 538 y 528 por el Mármol de Paros y otros textos indican el tiempo de Pisístrato¹³. Las *Leneas*, el otro festival de la ciudad en el cual se representaban obras, era un festival más antiguo, pero no hay evidencia sobre la representación de obras allí, antes del c. 440¹⁴. W.R. Connor, partiendo del hecho de que la fecha de la primera representación de Tespis es incierta, ha sostenido en un artículo titulado "City Dionysia and Athenian democracy", que la institución del festival tendría mejor sentido a finales del siglo VI, luego del derrocamiento de la tiranía y de las reformas de Clístenes, como una celebración de la liberación y de la democracia ateniense –pero, aun si el drama y los festivales dramáticos subsecuentemente llegaron a estar íntimamente asociados con la democracia, postular que deben haber sido creados para celebrar la democracia, es una suposición muy amplia¹⁵. Otros han estado en condiciones de sostener, con mayor aceptación o disenso que "el propósito de los nuevos festivales era fomentar y manifestar el poder del estado unificado, centrado políticamente sobre la ciudad y en última instancia sobre el propio tirano, y promover una identidad cultural común y un sistema de valores concordante con la nueva realidad política¹⁶".

R. Osborne, ha mostrado que Atenas tenía un gran número de festivales que involucraban competencias, algunos antiguos, muchos aparentemente instituidos o reorganizados a fines del siglo VI o a principios del siglo V; argumenta que, mientras que la competencia podía ser disruptiva, la Atenas democrática encontraba maneras de maximizar los beneficios y al mismo tiempo minimizar los peligros cívicos –pero remarca que "los intereses de los tiranos no eran en realidad, muy divergentes de aquellos de la

¹² A.W. Pickard-Cambridge, rev. J. GOULD Y D.M. LEWIS, "The Dramatic Festivals of Athens" (Oxford 1968) 58.

¹³ Suid. (282 Adler); Marm. Par. FgrHist. 239 A 43 (pero "en la ciudad" es una frase muy insegura introducida en el texto por Boeckh). Ver M.L. WEST, CQ n.s. 39 (1989) 251-4; S. SCULLION, CQ n.s. 52 (2002) 81-101 en 81- 4, es escéptico a todas las fechas anteriores al –500 para las Dionisiacas y el teatro.

¹⁴ Pickard-Cambridge (n.12) 40.

¹⁵ W.R. CONNOR, C&M 40 (1989) [publ. 1993] 7-32; este y artículos que acompañan publicados también como un libro separado, W.R. CONNOR et al., *Aspects of Athenian Democracy* (C&M Diss. 11, Copenhagen 1990), la misma paginación. Dudas sobre la interpretación de Connor sobre las Dionisiacas, son expresadas por C. SOURVINOU-INWOOD en *Ritual, Finance, Politics ...* D. Lewis (Oxford 1994) 269-90, esp. 275-6; K.A. RAAFLAUB en *Polis and Politics ...* M.H. Hansen (Copenhagen 2000) 249-75 en 255-60; A.P. BURNETT en *Gestures ...* A.L. Boegehold (Oxford: Oxbow, en prensa). CARTLEDGE, en *Cambridge Companion to Greek Tragedy* (n. 11), mientras que expresa simpatía por la teoría de Connor, hasta cierto punto explicando el origen de las *Dionisiacas* y de la tragedia como las conocemos (23-4), acepta la visión tradicional de que la tragedia comenzó bajo Pisístrato –pero subraya que la tiranía de Pisístrato era "relativamente benigna y populista" (3, cf. 22).

En el mismo espíritu que Connor, J.M. HURWIT ha argumentado a favor de ubicar construcciones en los años posteriores al derrocamiento de la tiranía: "Entre 508 y 490, la democracia deliberada y minuciosamente puso su sello sobre los espacios religiosos de Atenas" (*The Acropolis* (Cambridge 1999) 121-5, cf. 132: cita en p. 121)

¹⁶ E. CASPO y W.J. SLATER, *The Context of Ancient Drama* (Ann Arbor 1995) 103-4.

ciudad liberada luego de 510”¹⁷. Esta necesidad de alentar pero también de aprovechar la competencia, era seguramente una necesidad de la *polis*, no sólo de la *polis* democrática. Ciertamente, no eran sólo los regímenes democráticos los que podían adaptar los festivales a propósitos políticos: entre las medidas atribuidas por Heródoto al tirano Clístenes de Sición, están el final de las recitaciones de Homero, por sus referencias a Argos y a los argivos, y su reorientación de un festival hacia el Melanipo tebano y (para “coros trágicos”) Dionisio en lugar del argivo Adrasto¹⁸. Lo mejor que podemos hacer aquí, es aceptar que la evidencia está lejos de ser buena, pero es más probable que improbable, que las Grandes Dionisiácas y la primer representación dramática, sean anteriores al final de la tiranía.

Goldhill y otros enfatizan los detalles institucionales asociados con la representación del drama en Atenas. Cito una serie de puntos en los cuales considera que Griffin no hace justicia:

“...el financiamiento del coro o festival: la coreguía como un sistema específicamente democrático; la selección de jueces, coros y actores por un procedimiento democrático; la posibilidad de ubicación tribal, y la certeza de ubicaciones de acuerdo a la posición política en la democracia (e.g. los asientos para el *boule*); el procedimiento de obtención de entradas vía inscripción en la lista del *demos*; la datación en la innovación de las ceremonias pre-obras; la asamblea en el teatro para discutir el teatro –por cierto, toda la gama de representaciones instituidas por la democracia, y su función como signos y síntomas de la democracia en acción”¹⁹.

La lista es impresionante, y por supuesto, no deseo negar que las variadas instituciones tomaron la forma particular que tuvieron en la Atenas del siglo V porque ella era democrática; pero... ¿hasta qué punto es verdad que eran instituciones distintivamente democráticas, más que instituciones de la *polis* que tomaron una forma particular bajo la democracia?

Tomo los puntos de Goldhill en orden, comenzando por “la *choregía* como un sistema específicamente democrático”²⁰. Wilson, en un libro en el cual se esfuerza por ver a la institución como democrática²¹, admite que “hay poca evidencia que sugiera una *choregia* centralizada ya bajo los tiranos”; advierte que no debería “asumirse demasiado apresuradamente que este sistema fue necesariamente una invención de los atenienses”; pero no obstante, insiste en que “el momento de Clístenes fue percibido como la mayor ruptura histórica en la cultura ateniense en general y en las representaciones Dionisiácas en particular”²². Recoge ejemplos tempranos de *choregia* no democráticos, incluyendo la Esparta de Alcman²³; Egina en el siglo VI, siguiendo a Epidauro, donde acepta una función litúrgica²⁴; el festival de sesenta días de himnos corales en Regio, que debe

¹⁷ R. OSBORNE en A.H. Sommerstein et al. (eds.), *Tragedy, Comedy and the Polis* ... 18 – 20.vii. 1990 (Bari 1993) 21-38: cita en p. 36.

¹⁸ Hdt. 5.67.

¹⁹ GOLDHILL (n.3) 38, criticando a Griffin, CQ n.s. 48 (1998) 39-61 esp. 47-50. Cf. la lista en *Croally* (n.11) 3

²⁰ Sobre *choregia*, la institución a través de la cual se otorgaban responsabilidades a los ciudadanos ricos, incluyendo responsabilidad financiera para que un coro compita en algún festival, ver en general *Pickard-Cambridge* (n.12) 86-90; *Csapo y Salater* (n.16) 139-57.

²¹ P. WILSON, *The Athenian Institution of the Khoregia* (Cambridge 2000): democrático, e.g. 7.

²² WILSON (n.21) 13; 312-13 n.7, cf. 279-302; 13.

²³ WILSON (n.21) 113-14, 280: Alcman. *PMG* 1 (la palabra 1.44).

²⁴ WILSON (n.21) 281-2: Hdt. 5.83.

haber requerido algún tipo de organización cívica y de financiamiento²⁵; un *daphnephorikon* escrito por Píndaro para Tebas, que muestra a miembros de la familia de los eolidas compartiendo los deberes del liderazgo coral²⁶. La *choregia* era un mecanismo por el cual la competencia entre la elite era aprovechada para fines cívicos; como puntalicé antes²⁷, la necesidad de hacer eso no estaba limitada a las democracias; pero en Atenas, el pago de los ricos, para sostener las representaciones por los (comparativamente) pobres, podía, por ejemplo, llevar a decir al “viejo oligarca” que “los ricos ejecutan *choregiai* mientras que el demos se beneficia de *choregia*”²⁸. Hasta donde sabemos, las competencias de teatro en el siglo V, eran peculiares de Atenas²⁹; pero la competencia como tal, no era verdaderamente peculiar de Atenas o de los estados democráticos. Como para los procedimientos, el nombramiento de *choregoi* por tribus (para ditirambos, y en el tiempo de Ath. Pol., para comedias) no necesita ser claramente democrático, aunque me atrevo a decir que el mecanismo particular de Atenas lo era; y nuevamente, el nombramiento por el arconte (para tragedias, y al principio, para comedias) no necesita ser claramente democrático, aunque me atrevo a decir que la regla que debía nombrar a los hombres más ricos, quienes no podían reclamar exención, lo era³⁰. Es verdad que Aristóteles desaprobaba las liturgias (como medios para exprimir a los ricos, y como actividades inútiles en las cuales los ricos no debían ser autorizados a comprometerse, ni en caso de que ellos quisieran)³¹, y parece probable que fue Demetrio de Palermo, quien reemplazó los *choregoi* competitivos con simples *agonothetai*—que aun tenían que meterse en sus propios bolsillos, y que eran retenidos por regímenes subsecuentes, incluyendo regímenes democráticos³². Esto no debe llevarnos a asociar muy íntimamente a los *choregoi* con la democracia: los *choregoi* atenienses eran parte de esa interacción entre masas y elites³³ que tomaron una forma distintiva en la Atenas democrática, clásica; pero son una instancia particular de un fenómeno mucho más amplio.

Los poetas, incidentalmente, cuando querían competir, recurrían al arconte “pidiendo por un coro”; él seleccionaba, de qué manera no lo sabemos, el número correcto de poetas para la competencia, y “les otorgaba un coro”³⁴; el poeta que ganaba el primer premio, recibía una corona de hojas de hiedra³⁵. Sabemos sólo por un pasaje en Las *Ranas* de Aristófanes y un *scholium*, que en los últimos diez años de la Guerra del Peloponeso, los poetas competidores recibían también alguna clase de estipendio del estado, que estaba reducido o corría peligro de estarlo³⁶: efectivamente, esto es patrocinio de un tipo particular a la democracia altamente institucionalizada de Atenas, pero otros regímenes, incluyendo tiranías, ofrecían patrocinio a los poetas a su manera.

²⁵ WILSON (n.21) 279-80: Aristoxenus fr. 117 Wehrli, con M.L. WEST, CQ n.s. 40 (1990) 286-7.

²⁶ WILSON (n.21) 280-1: Pind. Fr. 94b Snell y Maehler.

²⁷ p.107

²⁸ [Xen] Ath. Pol. 1.13. En el libro de WILSON (n.21), al capítulo sobre “el estilo aristocrático” (ch.3, 109-43) le sigue uno sobre “Choregia y democracia” (ch.4, 144-97). El ocio y la cercanía a la ciudad probablemente han sido dos factores que facilitaron la representación por el pueblo; la audiencia incluía a los pobres (cf. Pp. 110-11, abajo), pero no era simplemente una asamblea del demos sino que incluía a no ciudadanos.

²⁹ WILSON (n.21) 282.

³⁰ Ath. Pol. 56.3.

³¹ ARIST. Pol. 5.1305^a 4-5, 1309^a 14-20, 6.1320^b 2-4, 1321^a 31-5.

³² WILSON (n.21) 270-6; P.J. RHODES con D.M. LEWIS, *The Decrees of the Greek States* (Oxford 1997) 41-3.

³³ Esta expresión es apuntada por J. OBER, *Mass and Elite in Democratic Athens* (Princeton 1989).

³⁴ Pickard-Cambridge (n.12) 84-6; Csapo y Slater (n.16) 105, 108-9: Ar. *Knights* 513, CRATINUS PCG 17, ARIST. *Poet.* 1449^b 1-2. Para la competencia de ditirambos, las *choregoi* determinaban al azar su poeta. Pickard-Cambridge (n.12) 75-6: Ar. *Birds* 1403-4, Ant. 6 Chor. 11, Dem. 21 Mid. 13).

³⁵ Pickard-Cambridge (n.12) 98; Csapo y Slater (n.16) 108, 119: e.g. PLUT. *An Seni* 785^b, Ath. 6.241^f.

³⁶ Pickard-Cambridge (n.12) 90: Ar. *FROGS* 367-8 con escol. 368. Los poetas no son discutidos por Goldhill; el estipendio es mencionado por CROALLY (n.11) 3.

Continúa, “la selección de jueces, coros y actores por procedimiento democrático”. Hemos visto que las competencias –frecuentemente requieren jueces- ocurrían en todo el mundo griego desde fecha temprana. Para los jueces de los concursos dramáticos y otros concursos poéticos de Atenas, el énfasis estaba en la casualidad. El consejo diseñaba cortas listas tribales de candidatos, por un proceso del cual solamente sabemos que los *choregoi* estaban presentes y podían influenciar en la selección; la lista para cada tribu se guardaba en una vasija cerrada; al comienzo del concurso el arconte sacaba un nombre de cada una; los diez hombres así seleccionados, escribían su orden de mérito en tablillas que eran colocadas en otra vasija; finalmente, el arconte sacaba cinco de las diez tablillas, y el resultado se decidía sobre esta base³⁷. Podríamos ver mejor cuán democrático era el proceso, si supiésemos sobre qué bases eran diseñadas las listas cortas; la igual representación de las diez tribus es la mayor peculiaridad de la Atenas post-Clisténica, pero la provisión de esa clase de igualdad no está limitada a los estados democráticos. La asignación al azar tiende a ser asociada con la democracia, y es efectivamente cierto que ambas, la Atenas democrática hacía uso considerable de ella, mientras que las oligarquías la utilizaban menos, y que Platón y Aristóteles la consideraban como una forma de nombramiento particularmente democrática³⁸; pero puede ser vista más generalmente como una forma de elección entre candidatos que son considerados igualitariamente elegibles, y por esta razón, no era totalmente rechazada por las oligarquías: por ejemplo, el uso considerable de la asignación al azar fue bosquejado en la “futura” constitución propuesta en Atenas en 411³⁹. Para los jueces de los concursos, es suficiente notar que el *hellanodikai* quien era responsable de los Juegos Olímpicos, elegía a sus miembros también al azar de una lista corta⁴⁰.

Los coros eran reclutados por el *choregoi* sobre la base de su conocimiento y conexiones⁴¹. Winkler ha sostenido que los coros trágicos estaban formados por efebos⁴²: me parece más atinado el argumento de que eso hubiese sido más apropiado, que argumentar que aquello realmente ocurría; pero aun si él estuviese en lo cierto, el *choregoi* hubiese hecho una elección entre los elegibles. Esa práctica difícilmente puede haber sido peculiar de las democracias. Parece que los actores principales, al comienzo, eran los mismos compositores de comedias o tragedias, o eran elegidos por ellos; quizás desde una fecha en el siglo V pero tal vez no hasta el siglo IV, se diseñaba una lista de actores principales –incluyendo al protagonista ganador en el año previo- y estos se asignaban al azar a los compositores; para el año 341 a cada trágico se le asignaba uno diferente de los tres para cada una de sus tres obras⁴³. Aquí, como en los nombramientos de jueces, el azar era considerado claramente importante, pero no estoy seguro de que sea el azar lo que los estados no democráticos hubiesen rechazado.

³⁷ *Pickard-Cambridge* (n.12) 95-9; *Csapo y Slater* (n.16) 157-65. Los textos principales son LYS. 4 Wound 3; ISOC. 17 Banker 33-4; DEM. 21 Mid. 17-18; PLUT. Cim. 8. 7-9.

³⁸ E.g. PL. *Rep.* 8.557a; ARIST. *Pol.* 4. 1294b 7-9; pero en 4. 1300b 1-3 Aristóteles clasifica el nombramiento “de algunos por algunos al azar como oligárquico

³⁹ Es difícil de encontrar información detallada para otros estados aparte de Atenas y Esparta; pero ANAXÍMENES DE LÁMPACO en su *Rhetorica ad Alexandrum* (18, p.16 Fuhrmann) pensaba que las oligarquías debían utilizar la asignación al azar para la mayoría de los cargos, aunque no para los más altos. Para la “futura constitución” de 411, ver *Ath. Pol.* 30.

⁴⁰ J. OEHLER, RE 8.155-7 en 156: “también un procedimiento griego universal” (M.I. FINLEY y H.W. PLEKET, *The Olympic Games: The First Thousand Years* (London 1976) 59).

⁴¹ *Pickard-Cambridge* (n.12) 76, 90-1; *Csapo y Slater* (n.16) 75-80.

⁴² WINKLER en *Nothing to Do with Dionysos?* (n.2) 20-62 (una versión anterior en *Representations* 11 (1985) 26-62).

⁴³ *Pickard-Cambridge* (n.12) 93-5; *Csapo y Slater* (n.16) 85-6; asignación al azar: HES. (v 286 Latte), Phot., Suid (v 170 Adler); sistemas de asignación al azar tempranos y tardíos: *JG II* 2319 contr. 2320.

"La posibilidad de ubicación tribal y la certeza de ubicarse de acuerdo a la posición política en la democracia"⁴⁴. El argumento para ubicación tribal se basa en la ubicación de estatuas del siglo II después de Cristo, puestas en el teatro por algunas de las tribus, de medallas de plomo que pueden haber sido entradas de teatro –y en práctica en otras partes de Grecia⁴⁵. Si hubiese bloques de asientos para las diferentes tribus en el período clásico, ciertamente acordaría con la importancia de las diez tribus en la vida pública ateniense, pero no veo motivo por el cual la organización de un amplio cuerpo de espectadores de esta manera, debería asociarse particularmente con la democracia; y en todo caso, Csapo y Slater comentan que "no hay ... razón para pensar que esta división para el drama fuese siempre mantenida estrictamente o incluso voluntariamente observada" (donde la competencia no era entre tribus). Más ciertamente, los asientos delanteros eran asignados a varios funcionarios atenienses y a visitantes extranjeros, y bloques de asientos al consejo y (quizás sólo desde los años 330) a los efebos⁴⁶. Nuevamente, aquello no puede haber sido distintivamente democrático. Asientos delanteros para individuos distinguidos, y un bloque de asientos reservado para el consejo, son todo, menos igualitarios: podríamos pensar en los asientos separados en Roma para los senadores y los equites⁴⁷. Lo que era democrático en el consejo en Atenas era su método de nombramiento, y su comparativa falta de poder frente a la asamblea (aunque en el siglo V, los miembros de la clase más baja de propietarios probablemente fueron excluidos de ella, así como de todos los cargos)⁴⁸; pero el consejo era muy importante aunque no era la corporización de una clase dirigente, y darle asientos especiales en el teatro no debe ser visto como un rasgo democrático⁴⁹.

"El procedimiento de obtención de entradas vía la inscripción en la lista del *demos*". La mayor parte de nuestra información sobre la admisión al teatro proviene de escoliastas (scholiast) y lexicógrafos⁵⁰. Parece que originalmente la admisión era libre, y los espectadores llegarían temprano y lucharían por los lugares; por lo tanto, se decidió cobrar por la admisión; los arreglos estaban en manos de un contratista, un *architekton*; aparentemente, las entradas podían ser compradas tanto por extranjeros como por ciudadanos⁵¹. Eventualmente, el fondo teórico fue introducido para proveer dádivas a los ciudadanos para cubrir el costo de las entradas de teatro en los grandes festivales (y era

⁴⁴ CF. J. OBER y B.S. STRAUSS en *Nothing to Do with Dionysos?* (n. 2) 237-70 en 238: "La ubicación en el teatro era igualitaria, como en la asamblea y en las cortes del pueblo".

⁴⁵ *Pickard-Cambridge* (n.12) 268-70; *Csapo y Slater* (n.16) 298-301; las bases de estatua: IG II2 3287. La debilidad del argumento es señalada por D.M. PRITCHARD, *Ancient History: Resources for Teachers* 30 (2000) 104-18 en 115.

⁴⁶ *Pickard-Cambridge* (n.12) 268-9; *Csapo y Slater* (n.14) 289; sacerdote de Dionisio: Ar. *Frogs* 297; generales exitosos: Ar. *Knights* 573-7, 702-4; enviados extranjeros: Aeschin. 3 Ctes. 76, Dem. 18 Crown 28; consejo: Ar. *Birds* 793-6, cf. Peace 887-908; consejo y efebos: schol. Ar. *Birds* 794, Poll. 4122, Hes. (Latte, Suid., Adler).

⁴⁷ *Csapo y Slater* (n.16) 306-12; senadores: LIV. 34.44.5, 54.4; equites: PLUT. CIC. PHIL. 2.44.

⁴⁸ P.J. RHODES, *The Athenian Boule* (Oxford 1972) 2: cf. Ath. Pol. 7.3-4.

⁴⁹ Igualmente, la distribución de carne de los sacrificios en el Panateneas, no era igualitaria, pero varios funcionarios (incluyendo el *prytaneis* pero no al resto del consejo, e incluyendo a los funcionarios militares *senior*) recibían sus propias, diferentes, especiales raciones, y la distribución a los ciudadanos comunes, como la distribución de las dádivas teóricas (abajo), se hacía a través de las asambleas del *demos*: IG I3 224.A.17-21, II2 334.8-27; cf. L. DEUBNER, *Attische Feste* (Berlin 1932) 25-6; H.W. PARKE, *Festivals of the Athenians* (London 1977) 46-9.

⁵⁰ *Pickard-Cambridge* (n.12) 265-8, 270-2; *Csapo y Slater* (n.16) 287-9, 293-7

⁵¹ Schol. DEM. 1 Ol.1. 1 (no. 1f, p. 16 Dilts); atestiguado también DEM. 18 Crown 28 (si Demóstenes no hubiese hecho arreglos, los enviados de Filipo de Macedonia en 346, hubiesen tenido que sentarse en los asientos de 2 óbolos) y las inscripciones, e.g. IG II2 500.20-36. WILSON, en *Pelling* (n.9) 81-108 en 97-100, duda del supuesto usual de que el cobro por admisión sea anterior a las dádivas teóricas, y sostiene que las dádivas son mejor vistas como subsidios para los ciudadanos vis-à-vis los no ciudadanos que subsidios para los pobres; en *The Athenian Institution of the Khoregia* (n.12) sugiere c. 420 (p.167: no apoyado por alguna evidencia) o en el tiempo de Pericles (p. 265).

el pago de estas dádivas, no la venta de entradas, lo que estaba basado en los registros del *demos*)⁵². Hay textos que atribuyen las dádivas teóricas a Pericles en el siglo V y a Agyrrhius en los años 390, pero cada uno fue responsable de introducir otra clase de pago estatal (Pericles el pago del jurado, Agyrrhius el pago de la asamblea), y el silencio de Aristófanes sobre el fondo teórico seguramente es significativo, por ello es mejor seguir a los textos que se lo atribuyen a Diophantus y a Eubulus, y fecharlo en los años 350⁵³. De hecho, no hay evidencia sobre cuando fue introducido el cobro por admisión; efectivamente, no hay ninguna evidencia de este cambio para el siglo V, si descontamos los textos que atribuyen el fondo teórico a Pericles⁵⁴. Sommerstein ha supuesto que el cobro existía desde la época de nuestras tragedias más tempranas y que esto habría desalentado a los ciudadanos más pobres de asistir; al encontrar signos de tendencias del lado derecho en las obras de fines del siglo V, pero no antes, especula que alrededor de mediados del siglo V el cobro se incrementó y esto cambió el equilibrio de las audiencias⁵⁵. Esto quiere decir que el cobro fue introducido en algún momento del siglo V o en la primera mitad del IV, que el cobro por asistir a parte de un festival era muy inusual, y que no es algo que debiésemos esperar encontrar en la Atenas democrática.

“La datación de la innovación de las ceremonias pre-obras” de las *Grandes Dionisiacas*. El aspecto estrictamente religioso del festival, comenzó con el *eisagoge apo tes escharas* (hacer entrar desde el hogar), una reconstrucción de la presunta introducción original de Dionisos a Atenas desde Eleutherae; la *pompe*, una procesión que conducía a los sacrificios en el precinto de Dionisos; y el *komos*, un “banquete” del cual no se conoce mucho⁵⁶. Pero Goldhill está más interesado en los preliminares de un tipo más político⁵⁷: el desfile de la muerte de los huérfanos de los muertos en guerra, quienes habían sido educados a expensas del estado; la entrega del tributo traído por los aliados, en el tiempo de la Liga de Delos; la proclamación de honores votada para extranjeros y atenienses distinguidos; otras cuestiones de asuntos públicos; y (mencionada en sus detalladas discusiones pero no en esta lista), la libación ofrecida por los generales. Para él, el hecho que estas ceremonias ocurrieran en las Dionisiacas y que las obras fueran representadas en las Dionisiacas, están íntimamente conectados, pero no estoy seguro de que todas las cosas que ocurrían en el festival estuviesen necesariamente relacionadas por una única visión acerca de la temática del festival.

La responsabilidad del estado por los huérfanos de guerra fue atribuida a Solón por Diógenes Laercio y está atestiguada por Tucídides; el desfile es mencionado por los oradores, y parece haber sido cosa del pasado en el 330⁵⁸. No sabemos cuándo la responsabilidad del estado o el desfile fueron realmente introducidos; pero no podemos estar seguros de que Aristóteles estaba equivocado en considerarlo como una innovación

⁵² [DEM.] 44 Leoch. 37. D. WHITEHEAD, *The Demes of Attica* (Princeton 1986) 110, argumenta, según este párrafo, que los pagos se hacían en las reuniones de las asambleas del *demos*.

⁵³ E.g. P.J. RHODES, *A Commentary on the Aristotelian Athenian Politeia* (Oxford 1981) 514; *The Athenian Boule* (Oxford 1972) 105, era menos seguro. Pericles: e.g. PLUT. Per. 9.1, 34.2; AGYRRHIUS: e.g. Harp. (19 Keaney); DIOPHANTUS: Hes. (2351 Latte), Suid. (1491 Adler); EUBULO: e.g. AESCHIN. 3 Ctes. 24-5 con school. 24 (65 Dilts). JUST. Epit. 6.9. 1-5.

⁵⁴ O incluso el temprano siglo IV: IG II2 1176 (Piraeus), citado por Pickard-Cambridge (n.12) 266 con n.6, como temprano siglo IV, es de 324/3 (Agora XIX L13).

⁵⁵ A.H. SOMMERSTEIN, en *Pelling* (n.9) 63-79 en 65-73.

⁵⁶ Deubner (n.49) 139-40; Parke (n.49) 126-8; Pickard-Cambridge (n.12) 59-63.

⁵⁷ Discutido por GOLDHILL en *Nothing to Do with Dionysos?* (n.2) 97-129 en 98-114 (version anterior JHS 107 (1987) 58-76 en 59-68), y nuevamente en (n.3) 43-7 (donde indaga “cómo la noción de difference es inscripta dentro de la representación social”). Ver también PARKE (n.49) 133-4.

⁵⁸ SOLÓN: *Diog. Laerc.* 1.55; responsabilidad del estado: TUC. 2.46.1; desfile: P.HIB. 1.14. a-b = LYS. Fr. 6.1-2 Gernet y Bizos, ISOC. 8 Peace 82, (past) AESCHIN. 3 Ctes. 154. Directa o indirectamente, este desfile fue reemplazado, aparentemente en el comienzo de su segundo año, por lo tanto, no en las Dionisiacas, por un desfile de los *epheboi*: ATH. POL. 42.4.

de Hipodamo de Mileto -probablemente antes de que esa ciudad tuviese una democracia impuesta por Atenas- y considero a la responsabilidad del estado y al desfile como representantes del orgullo de la *polis* en aquellos que han muerto luchando por ella, no como algo distintivamente democrático.

La entrega pública del tributo, sólo puede haber tenido lugar entre 453, cuando fue recaudado por primera vez en Atenas, y 404, cuando finalizó la Liga de Delos con la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso. Goldhill ha escrito sobre esto:

*Así, puede establecerse que el tributo de los aliados debía ser reunido, lingote tras lingote en el teatro, antes de la representación de las obras en las Grandes Dionisiacas, una gran declaración de poder y de prestigio de la polis, pero en su momento, Isócrates puede ver este ritual como una forma en que el estado democrático se vuelve más odiado por los aliados*⁵⁹.

En realidad, los aliados traían monedas, no lingotes (Isócrates dice “en moneda”, pero sólo los grandes pagadores pagaban muchas monedas), e Isócrates en este párrafo no dice nada de la democracia. Las *Grandes Dionisiacas* tenían lugar a fines de marzo, cuando los mares se tornaban navegables después del invierno⁶⁰, los aliados podían traer su tributo, y el festival proporcionaba una buena oportunidad para la exhibición del orgullo cívico de Atenas en presencia de una amplia audiencia de ciudadanos y de visitantes extranjeros.

La misma explicación es aplicable a la proclamación de honores en el teatro. Notoriamente, Esquines sostiene que Ctesiphon, cuando propuso que su corona para Demóstenes debía ser proclamada en el teatro, estaba quebrando una ley pensada para poner fin a tales proclamaciones⁶¹; en otra parte incluye proclamaciones entre honores que eran raros en general, pero que ahora son frecuentes⁶². Los argumentos desde el silencio son peligrosos, pero las primeras de tales proclamaciones que están probadas, son de la última década del siglo V, para extranjeros, y la primera atestiguada epigráficamente para ciudadanos, es de 303/2⁶³; en el mundo helenístico la práctica está atestiguada en Atenas, así como en diversos lugares⁶⁴. La ocasión era utilizada también para anuncios públicos de manumisiones⁶⁵. El primer decreto ateniense para Methon, invita a Methon y a Perdikkas de Macedonia a mandar enviados al consejo y pueblo en Atenas si no pueden alcanzar un acuerdo (probablemente sólo una indicación de tiempo)⁶⁶; para la renovación anual de la alianza entre Esparta y Atenas en 421, los espartanos irían a Atenas para las Dionisiacas –y del mismo modo que los atenienses

⁵⁹ GOLDHILL en S. Goldhill y R. Osborne (eds.), *Performance Culture and Athenian Democracy* (Cambridge 1999) 1-29 en 8-9, citando a ISOC. 8 Peace 82.

⁶⁰ Cf. THEOPH. Char. 3.3.

⁶¹ ESQUINES. 3 Ctes. 32-48, DEM. 18 Crown 120-2: ver en particular W.W. GOODWIN, *Demosthenes on the Crown* (Cambridge 1901) 313-16; W.E. GWATKIN, *Hesp.* 26 (1957) 129-41; H. WANKEL, *Demosthenes Rede für Ktesiphon über den Kranz* (Heidelberg 1976) 2.643-50. Sospecho que ambos, Esquines y Demóstenes estaban citando leyes válidas, y que el procedimiento pensado para eliminar conflictos entre las leyes, había fracasado en hacerlo.

⁶² ESQUINES. 3 Ctes. 178.

⁶³ A.S. HENRY, *Honours and Privileges in Athenian Decrees* (Hildesheim 1983) 28-36: ML 85 = IG I3 102 tr. Fornara 155.12-14 (410/09); restauración incierta en IG I3 125.23-9 (405/4); pero IG II2 2.b (con Addenda p. 655) es quizás para ser fechado en 382/1 (M.B. WALBANK, EMC 26 = n.s. 1 (1982) 259-74, cf. SEG 32.38); primero para un ciudadano, IG II2 492.27-9 (303/2). Las coronas también eran proclamadas en el siglo IV, aunque aparentemente con menos frecuencia, en el Panateneas, un festival que no incluía representaciones de obras: IG II2 212 (= Tod 167 tr. Harding 82) 24-33, 492.27-9, 557.15-18.

⁶⁴ Ejemplos en SIG3 incluye 381.29-30 (Delos), 402.20-3 (Quíos), 410.30-2 (Eritrea), 545.31 sqq. (*amphictyony* Delfico), 645.69-71 (Calcedonia) (el último en el siglo II, los otros, en el siglo III).

⁶⁵ ESQUINES. 3 Ctes. 41.

⁶⁶ ML 65 = IG I3 61 tr. Fornara 128.23-7.

irían a Esparta para el *Hyacinthia*⁶⁷. La “acostumbrada libación al dios” ofrecida por los generales, nos es conocida por la historia en la cual, después de su libación, el arconte invitó a Cimón y a sus generales a ocupar el lugar de los jueces regulares, y ellos adjudicaron el primer premio no a Esquilo sino a Sófocles⁶⁸. No sabemos nada sobre ello mas allá de lo que leemos en esta historia; Csapo y Slater dicen, “Es de algún interés ver que la libación era vertida no por el sacerdote de Dionisio o algún otro oficio sagrado, sino por dirigentes cívicos del estado”, pero no hay nada en la historia que sugiera que sólo los generales hacían libaciones; las libaciones por los generales son políticas, pero podían haber ocurrido en cualquier estado en el cual los generales eran funcionarios importantes.

Nada de esto es particularmente relevante para el drama: las obras eran representadas también en las *Lenaea*, en el invierno, cuando los atenienses estaban solos y “los extranjeros ya no están presentes; el tributo y los aliados ya no vienen de las ciudades”⁶⁹; y hasta lo que sabemos, los asuntos cívicos no estaban incluidos en ese festival. Las *Grandes Dionisiacas*, que atraían a una gran audiencia al comienzo del verano, eran una ocasión apropiada para asuntos y exhibición cívica, pero no hay razón para pensar que este uso del festival era distintivamente democrático, y sospecho que, mientras que era importante que el festival fuese un acontecimiento cívico muy concurrido, y era entonces apropiado para asuntos cívicos pensados para obtener publicidad, la conexión entre este asunto cívico y la representación de obras que le seguían, era accidental más que esencial a la naturaleza del festival (algunas obras, se me ha sugerido, están comprometidas con la guerra, y podían impulsar a la audiencia a hacer una conexión con los huérfanos de guerra quienes habían desfilado previamente- pero esa es una función particular del tema de la obra en cuestión, no una función general de la incorporación de cierta clase de asuntos públicos en el festival).

El catálogo de Goldhill de “toda la gama de representaciones que son establecidas por la democracia, y funcionan como signos y síntomas de la democracia en acción” termina con “la asamblea en el teatro para discutir el teatro”⁷⁰. Demóstenes cita una ley que prescribe una asamblea en el santuario en el día después de las Pandia (que hasta cierto punto, en su época, seguía inmediatamente a las Grandes Dionisiacas) donde los asuntos sagrados con los cuales siempre empezaban las asambleas, eran seguidos por *probolai*, quejas por mala conducta relacionadas con el festival; esa ley no existía en tiempos de Alcibiades, a fines del siglo V (pero esto no excluye la posibilidad de que existiera con anterioridad alguna ley que prescribiera una revisión del festival)⁷¹. En inscripciones del siglo IV, el consejo es elogiado por cuidar el buen orden en el teatro, y se nombran *epimeletai* para cuidar el buen orden gracias al sacerdote de Asclepius; una inscripción honrando al arconte de los años 280, informa que entre otras cosas, asistió a la procesión de Dionisos y le fue asignada una corona por la asamblea en el santuario de Dionisos⁷². Ahora, sostener una asamblea, y una asamblea en la cual cualquier ciudadano podía levantar una queja en el *proboule*, era indudablemente, una forma democrática de examinar el festival, por eso, este es uno de los puntos más fuertes de Goldhill. Desafortunadamente, carecemos de evidencia comparable sobre otros estados en el período clásico, pero no me sorprendería si tuvieron sus propias formas de revisar sus festivales y la conducta de sus responsables.

Las obras eran representadas en festivales religiosos y de la *polis*; eran, por lo tanto, representadas en una escena que estaba profundamente inscrita (como dice la

⁶⁷ THUC. 5.23.4.

⁶⁸ PLUT. Cim.8.7-9; *Pickard-Cambridge* (n.12) 96; *Csapo y Slater* (n.16) 107; GOLDHILL, *Nothing to Do with Dionysos?* (n.2) 100-1 = (n.57) 60.

⁶⁹ AR. *Archarn.* 502-8.

⁷⁰ *Pickard-Cambridge* (n.12) 64, 66, 68-70; PARKE (n.49) 135.

⁷¹ DEM. 21 Mid. 8-9; (Alcibiades) 174.

⁷² IG II2 223, B. 7-9 (343/2); 354.15-19 (328/7); Agora XVI 181.10-19 (arcón de? 283/2).

gente) en las instituciones de la *polis* –y, hasta la emergencia de la sociedad occidental moderna, en la cual la religión es relegada como un extra opcional para quienes gustan de ella, esto podría haber parecido totalmente irrelevante. Esto se aplica también a la operación en los festivales de ciertos asuntos públicos –los cuales no necesitan tener conexión con el hecho de que algunos de los festivales implicaban la representación de obras. Cuando Atenas era democrática, sus instituciones eran democráticas, y lo era también el interjuego entre *choregoi* y ciudadanos, la asamblea examinando el festival, adquiría formas que no hubiesen cobrado en una *polis* no democrática, y hasta ese punto, la escena institucional es efectivamente democrática. Pero es una versión democrática de escenas que podrían haber sido halladas en otras versiones, algunas democráticas y otras no, en otras ciudades; y hemos encontrado algunas características institucionales que no parecen para nada distintivamente democráticas: el reclutamiento de los miembros del coro por el *choregoi*; ubicaciones especiales para miembros distinguidos de la audiencia, y entradas que debían ser compradas por miembros comunes. Creo que los detalles democráticos son comparativamente menos importantes que el contexto institucional de la *polis*: tenemos aquí la *polis* en acción, más que especialmente democracia en acción.

¿Qué ocurre con las obras concretas? Lo que me importa aquí, no son las innegables alusiones directas en algunas obras –la idea democrática en las *Suplicantes* de Esquilo, el Areópago en su *Euménides*, la defensa de la democracia en los *Suplicantes* de Eurípides, el tratamiento de políticas e instituciones contemporáneas junto con otros tópicos contemporáneos, en la vieja comedia –sino lo que podría ser llamado el sustento ideológico del teatro del siglo V, particularmente de la tragedia, que no está anclada en el aquí y ahora como la vieja comedia, un sustento que ha conducido a la reivindicación de que, más allá de las alusiones particulares en obras particulares, el teatro como tal es un producto de la democracia. No me enredaré en argumentos de alto nivel acerca de qué “tratan realmente” determinadas obras; los asuntos cívicos son más relevantes obviamente para algunas obras que para otras⁷³; pero, como antes, me limitaré a preguntar hasta qué punto podemos aceptar la reivindicación de que ciertos rasgos o temas que han sido identificados en las obras, son distintivamente democráticos.

Croally, en el comienzo de su libro *Euripidean Polemic* dice que “la tragedia griega es un discurso de la polis ateniense del siglo V”; un poco después, hace el comentario que siguiendo a Griffin, he citado antes en este artículo, “La tragedia ... debe ser considerada como reflejando los objetivos y los métodos de la democracia”⁷⁴. Es sobre esta base, que sostiene que la tragedia era un medio didáctico. Luego de la introducción, la democracia no figura destacadamente en su libro; pero tenemos un ejemplo de desliz que se encuentra tan frecuentemente cuando escribe la expresión es *meson* (“hacia el centro”): “Es especialmente cierto de la Atenas democrática, que esto era usado para transmitir la idea de que cuando uno hablaba en público, hablaba desde el centro: caminaba es *meson* como una precondition del discurso”. En la nota adjunta a esta frase, cita una serie de párrafos de Heródoto –de los cuales ninguno refiere a Atenas, uno es utilizado en el argumento para la democracia en el debate persa, tres son utilizados en la sustitución del gobierno constitucional por monarquía o tiranía en diferentes lugares, y aquellos que son utilizados como discurso refieren a discusiones entre dirigentes persas – y luego para comparación, cita párrafos de Eurípides, de los cuales sólo uno refiere al discurso en el contexto de la Atenas democrática⁷⁵.

⁷³ Cf. CARTLEDGE (n.11).

⁷⁴ CROALLY (n.11) 1, 3.

⁷⁵ CROALLY (n.11) 165 con n. 9: HDT. 3.80.2 (debate persa); 3.142.3, 4.161.3, 7.164.1 (sustituir por monarquía o tiranía); 1.206.3, 3.83.1, 7.8. 2 (discusión entre dirigentes persas); (otros párrafos de Hdt. no relevantes); EUR. Supp. 439 (es *meson* en la defensa de Teseo de la democracia).

H.P. Foley tituló “Tragedia e ideología democrática” al capítulo con el cual contribuye al libro sobre *History, Tragedy, Theory*⁷⁶. En este capítulo, estudia las interpretaciones de C. Sourvinou-Inwood, L.J. Bennett y de W.B. Tyrrell, sobre *Antígona* de Sófocles, y alterna entre las expresiones “ideología de la *polis*” e “ideología democrática”, como si fueran intercambiables. Insiste en que “depende mucho de nuestro uso, nuestro conocimiento de la ideología y práctica democrática para hacer la pregunta correcta, o al menos una pregunta que pueda ser respondida sobre una obra”. Para *Antígona* enfatiza particularmente “aquellos puntos en los cuales las obligaciones conflictivas para el *oikos* y la *polis* entran en conflicto”, y dice, “La obediencia a la *polis* y sus leyes –justas o injustas– era una parte importante de la ideología democrática, incluso si ello significaba sacrificar a la familia por la ciudad”⁷⁷ –pero este conflicto no ha sido peculiar a las *poleis* democráticas. Creo que podría argumentarse, que la Atenas clásica fue más lejos que otros estados en otorgar una alta prioridad a la comunidad por encima de la familia (cf. más abajo), y en ese caso, hubiese sido un modo particularmente ateniense de percibir el conflicto, pero no estoy seguro de que este énfasis en la comunidad es un producto de la democracia.

Sourvinou-Inwood⁷⁸ refiere a la democracia de tanto en tanto, pero se refiere sobre todo a la *polis*, y algunas de sus alusiones a la democracia son desafortunadas: en conexión con “el *kerygma* [proclamación] del general”, escribe sobre “la terminología de la Atenas democrática”, pero el paralelo que cita es un párrafo de Tucídides que comenta el *keryma* del espartano Brasidas en *Anphipolis*⁷⁹; se refiere a la cita de *Antígona* en Demóstenes 19, como “el epítome del patriotismo democrático”, pero de hecho, Demóstenes allí no dice nada sobre la democracia⁸⁰; y resaltando el hecho de que “la *polis* tenía la jurisdicción última sobre la práctica y el discurso funerario” agrega “como se muestra en la legislación funeraria emitida por varias *poleis*”⁸¹.

Bennett y Tyrrell⁸² examinan *Antígona* a la luz de los funerales públicos de Atenas y las oraciones funerarias para los muertos en la guerra, y dicen, por ejemplo, “Para crear un funeral democrático, esto es, público, el demos se apropió de ritos de funerales aristocráticos, a los que su legislación habían estado continuamente restringiendo desde Solón”⁸³. La oración, al menos, parece haber sido una institución ateniense singular⁸⁴, pero ¿hasta qué punto el tratamiento de Atenas a sus muertos de guerra era distintivamente democrático? Pritchett ha mostrado que diferentes estados cuidaban a sus muertos de guerra de diferentes maneras, y que esas simples generalizaciones no son avaladas por la evidencia⁸⁵; los arqueólogos lo han demostrado en la menor elaboración de los entierros privados hasta fines del siglo V, cuando recuperaron una mayor elaboración, la práctica ateniense estaba en consonancia con una práctica griega muy

⁷⁶ En B. GOFF (ed.), *History, Tragedy, Theory* (Austin 1995) 131-50.

⁷⁷ FOLEY (n.76) 142-3; 134 (donde ella expresa más enérgicamente los que dice C. SOURVINO- INWOOD, *JHS* 109 (1989) 134-48 en 144).

⁷⁸ Esp. SOURVINO- INWOOD (n.77).

⁷⁹ SOURVINO- INWOOD (n.77) 138 con n.24: SOPH. *Ant.* 8, THUC. 4.105.2.

⁸⁰ SOURVINO- INWOOD (n.77) 139: SOPH. *Anti.* 175-90 con DEM. 19 Embassy 246-50. (En realidad, cuando Demóstenes menciona la democracia, frecuentemente la identifica con la libertad de dominación externa: cf. P.J. RHODES, *LCM* 3 (1978) 207-11 en 209-10).

⁸¹ SOURVINO- INWOOD (n.77) 137. FOLEY en Sommerstein et.al. (n.17) 101-43 en 105, dice, “A pesar de los fundamentos originales de la legislación funeraria y de otros cambios en la práctica funeraria, como quiera que sea, los atenienses del siglo V, casi con seguridad, habrían interpretado tales cambios en los rituales de los muertos, como acordes a y apoyo de la ideología de la democracia” –pero lo habrían hecho, si sabían que había leyes similares en otras *poleis* también? Sobre prácticas funerarias, cf. más abajo.

⁸² L.J. BENNETT y W.B. TYRRELL, *AJP* 111 (1990) 441-56.

⁸³ BENNETT y TYRRELL (n.82) 444.

⁸⁴ Así, hasta cierto punto, los atenienses reivindicaban: DEM.20 Lept. 141.

⁸⁵ W.K. PRITCHETT, *The Greek State at War* 4 (Berkeley y Los Angeles 1985) 94-259, esp. 249-51.

extendida⁸⁶. Consagrar una ceremonia pública y un discurso en Atenas a los muertos de guerra, era una forma con la cual los atenienses profundizaban la tendencia de la acción de privilegiar a la *polis* por encima de la familia, pero ¿esto era necesariamente democrático? Se ha reivindicado con frecuencia que la austeridad en las listas de muertos atenienses del siglo V, proviene del *ethos* de la Atenas democrática⁸⁷, pero P.A. Low destaca que las listas de muertos del siglo V de la oligárquica Beocia, son igualmente austeras⁸⁸: el *ethos* que subyace en estas listas es el de la *polis*, pero no específicamente el de la Atenas democrática. Nuevamente, H.S. Versnel ha mostrado que la religión ateniense está firmemente anclada en la *polis*, pero no específicamente en la democracia⁸⁹.

No hay duda de que hay cosas que se dicen en *Antígona*, que no se habrían dicho exactamente en la misma forma, si Sófocles no hubiese estado escribiendo en y para la Atenas democrática –como con el marco institucional, estamos tratando con un contexto intelectual ateniense, que es una versión particular de uno griego mucho más amplio – pero me parece que los temas principales de *Antígona* no son temas específicamente democráticos. El conflicto entre ley humana y ley divina; el derecho de las autoridades debidamente designadas en la *polis*, de quién sea, a emitir órdenes en general y a controlar las prácticas funerarias en particular; los reclamos de la *polis* sobre sus ciudadanos y del *oikos* y de la cabeza del *oikos* sobre sus miembros: estos asuntos son seguramente, de la ideología general de la *polis* griega, no de la ideología democrática particularmente ateniense.

La democracia ha sido invocada en estudios recientes sobre *Los Persas* de Esquilo, una obra escrita tan temprano como en 473/2. E. Hall en la introducción a su edición de la obra, escribe,

Esta interpretación –que la obra está tan interesada en celebrar el sistema democrático ateniense, con su firme núcleo de ciudadanos-remeros, como en tomar posición en las maniobras contemporáneas de los políticos de elite– se sostiene por la manera en la cual construye a los persas y a su imperio como deficiente, precisamente en aquellas cualidades que a los atenienses les gusta pensar como características de su sistema democrático: libertad de expresión, carencia de protocolo jerárquico, responsabilidad de los magistrados, y protección del individuo por las leyes⁹⁰.

La libertad de expresión es algo que los atenienses ciertamente reclamaron (aunque por supuesto, para esto dependemos de la evidencia literaria, y para el período

⁸⁶ I. MORRIS en A.L. Boegehold y A.C. Scafuro (eds.), *Athenian Identity and Civic Ideology* (Baltimore 1994) 67-101.

⁸⁷ E.g. *ML* 33 = IG I3 1147, comienzo y fin tr. Fornara 78. Para la asociación con la democracia, ver por ejemplo, N. LORAUX, *The Invention of Athens*, tr. A. Sheridan (Cambridge, MA 1986) 15-76 ch. 1 (“La oración funeraria en la ciudad democrática”) en 22-3 (“El listado de los muertos por *phylai* puede no haber sido un rasgo específicamente ateniense, pero la ciudad democrática era particularmente cuidadosa en acentuar la proximidad del lazo entre el ciudadano y su tribu”); GOLDHILL, *Nothing to Do with Dionysos?* (n.2) 110-12 = (n.57) 66-7 (“Los valores de la colectividad democrática y la primacía de la ciudad, fueron acentuados en una nueva forma de memorial”); R. OSBORNE, *P&P* 155 (1997) 3-33 en 29 (“La Atenas democrática se opuso a los reclamos basados en el linaje hasta el punto de suprimir los patronímicos en los monumentos públicos a los muertos de guerra”).

⁸⁸ IG VII 585 (Tangará), 1888 (Thespiae): P.A. LOW, *World Archaeology* 35 (2003) en prensa. Una versión de este artículo, fue leída a la Sociedad de Epigrafía Británica, 11 de Noviembre del 2000; Agradezco al Dr. Low por la discusión y las referencias.

⁸⁹ H.S. VERSNEL, en W. Eder (ed.), *Die athenische Demokratie* im 4. Jh. V. Chr. ... 3-7. viii. 1992 (Stuttgart 1994) 367-87, con comentarios sobre Goldhill en 375-7. Cf. también M.H. JAMESON en I. Morris y K.A. Raaflaub (eds.), *Democracy 2,500? Questions and Challenges* (Dubuque, IO 1998) ch.9, 171-95.

⁹⁰ E. HALL, *Aeschylus Persians* (Warminster 1996) 12-13; cf. anterior, *su Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition Through Tragedy* (Oxford 1989) ch. 2, 56-100, esp. 97-8.

clásico, la evidencia literaria es abrumadoramente de Atenas); pero debemos recordar que el reclamo puede haber sido hecho primero, en conexión con el derrocamiento de la tiranía de Pisistrato⁹¹. La falta de protocolo jerárquico no era distintivamente ateniense o democrática, sino común a todos los estados griegos. Del mismo modo, lo era la responsabilidad de los funcionarios, aunque los académicos muy frecuentemente escriben como si esto fuese peculiar a las democracias⁹²: Atenas tenía alguna forma de sistema de rendición de cuentas desde fecha muy temprana; y de Esparta tenemos una lista completa de reyes y de otros comandantes llamados a dar cuenta en el siglo V y principios del siglo IV⁹³. Y nuevamente, la protección del individuo por las leyes, era común a todos los estados griegos bajo gobiernos constitucionales, opuestos a la tiranía⁹⁴.

T. Harrison, adopta una línea similar en un libro sobre los *Persas*, el cual tiene un capítulo titulado “Democracy and tyranny”⁹⁵. Al comienzo del capítulo, Harris afirma que, en tanto que para Aristóteles la victoria naval de Atenas sobre los persas en Salamina, facilitó el desarrollo de la democracia, “lo que los persas nos brindan, es la idea contraria: que fue debido a los valores democráticos de Atenas, que ésta sobrevivió y triunfó, y que los mismos valores asegurarán su éxito futuro”⁹⁶. Luego se concentra en dos puntos específicos. El primero de ellos, expuesto por Hall, que el rey persa es un absolutista, inexplicable jefe, cuyos súbditos reverencian como un dios (o visto por los griegos de esta manera); y a esto lo ve en contraste con lo que él llama “la institución democrática de *euthunai* [rendición de cuentas]”, o quizás “el *ethos* que subyace en la institución de

⁹¹ Heródoto utiliza isegoria en 5.78, cuando la victoria ateniense sobre los beocios y calcídeos c. 506, le hace notar cuanto más fuertes eran ellos con isegoria que bajo la tiranía. Sobre la isegoria ateniense, ver especialmente G.T. GRIFFITH, *Ancient Society and Institutions* ... V. Ehrenberg (Oxford 1966) 115-38 (después de 462?); A.G. WOODHEAD, *Hist.* 16 (1967) 129-40 (resultado de las reformas de Clístenes y el consejo del 500?); M. OSTWALD, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy* (Oxford 1969) 157 n.2 (quizás con isonomía un *slogan* utilizado en la propaganda de Clístenes). Quizás ambos términos fueron usados al principio por todos los oponentes a la tiranía, pero Clístenes trató de apropiárselos: cf. P.J. RHODES en R. Brock y S. Hodkinson (eds.), *Alternatives to Athens* (Oxford 2000) 119-36 en 122 con n.14. La fuerte *parrhesia* se encuentra primero en EURÍPIDES (*Hipp.* 421-3, *Ion* 670-2, ambos la asocian con Atenas; Bacch. 668, Phoen. 391) y ARISTÓFANES (*Thesm.* 540-1, la asamblea de mujeres).

⁹² Para esto, Hall se refiere a G.E.M. DE STE. CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (London 1981) 285 con 601 n.11. Sin embargo, los párrafos que cita de ARIST. Pol. no incluyen 4.1297b 35-1298b 11, lo cual implica que los procedimientos de rendición de cuentas se extendían bajo distintos tipos de regímenes; y que los procedimientos de rendición de cuentas no se limitaban a Atenas o a los estados democráticos, es destacado por L. RUBINSTEIN, artículo leído en la Conferencia Trienal de las Sociedades Griega y Romana, 26 de julio 2001.

⁹³ Atenas temprana: C. HIGNETT, *A History of the Athenian Constitution* (Oxford 1952) 203-5; R. SEALEY, CP 59 (1964) 11-22 en 18-20 = sus *Essays in Greek Politics* (New York 1967) 42-58 en 52-4. Esparta: e.g. HDT. 6.82 (*Cleomenes*); THUC. 1.95.3-5, 131.2 (Pausanias: en el último párrafo, acusación por “quienquiera que desee”); XEN. Hell. 3.1.8 (Tibrón suplantado y castigado), 3.2.6 (Dercylidas Inspeccionado y redesignado), 3.2.12 (Dercylidas inspeccionado de nuevo?) – párrafos que sugieren que, mientras reyes y regentes eran llamados a dar cuenta sólo cuando sus conductas lo provocaban, otros comandantes espartanos pueden haber sido llamados a dar cuenta regularmente. La federación beocia reavivada en los años 370 (la cual es muy frecuente y fácilmente clasificada como democrática): boeotarchs de 370 acusados porque no estaban en Beocia al final de su año de oficio, cuando probablemente se esperaba que se sometieran al *euthynai*: PLUT. *Pel.* 24.2-3, 25.1-2, *Se Ipsum Laud.* 540d-e, cf. PRAEC. *Ger. Reip.* 817f, NEP. EPAM. 7.3-5, APP. SYR. 212-18, cf. J. BUCKLER, *The Theban Hegemony*, 371 –362BC (Cambridge, MA 1980) 141.

⁹⁴ En ESQU. *Pers.* 242 los atenienses “no son esclavos o súbditos de ningún mortal”; pero, ver e.g., Hdt. 7.104.4 (Demaratus de Esparta), PL. *Polit.* 294a-303d (buenas formas de constitución en concordancia con las leyes), ARIST. *Pol.* 3.1287a 10-b 36.

⁹⁵ T. HARRISON, *The Emptiness of Asia* (London 2000) ch.8, 76-91.

⁹⁶ HARRISON (n.95) 77: ARIST. *Pol.* 5.130a 22-5.

euthunai más que la institución misma⁹⁷. El segundo punto de Harrison, es que Darío, eventualmente:

Cree en los oráculos que él ha rechazado previamente haciéndose ilusiones. Aquí de nuevo, se señala seguramente, un contraste político entre la Atenas democrática y Persia ... La interpretación de Temístocles del oráculo de la pared de madera fue adoptada por el pueblo ateniense en preferencia a aquél de los intérpretes especialistas durante las reuniones de la asamblea⁹⁸.

Hasta qué punto se puede confiar en los detalles de la historia de Herodoto, no estoy seguro; pero no era sólo en Atenas o en los estados democráticos en los cuales los cuerpos que toman decisiones tenían que pronunciarse sobre el significado de los confusos oráculos: se ha dicho que las interpretaciones han sido resueltas, por ejemplo, por la asamblea en Tebas a finales del siglo VI (cualquiera haya sido el conjunto de miembros de ese cuerpo), y por “*la polis*” en Esparta c. 400⁹⁹.

Podría dar más ejemplos, pero esto debería ser suficiente para mostrar cómo en interpretaciones de obras particulares la noción de democracia ha sido insinuada dentro de lo que es mejor visto como las presuposiciones y las preocupaciones de la *polis* gobernada constitucionalmente en general. Más generalmente, el Prof. Hall me lo ha expresado, que el tipo de argumentación comprometida en los personajes en las últimas tragedias, y en el caso de Eurípides no sólo en los personajes de las clases altas¹⁰⁰, es un rasgo que ha surgido de la experiencia ateniense. Hay algo en esto –en particular, dudo de que Eurípides habría ampliado la gama de oradores como lo hizo, si hubiese escrito en un contexto menos democrático- pero aun aquí, debemos tener cuidado con atribuir demasiada unicidad a Atenas. El sofista Gorgias, a quien Platón representa como enseñando “cómo persuadir con palabras a los jurados en una corte judicial, y a consejeros en un consejo, y a miembros de la asamblea en una asamblea, y en todo otro tipo de reunión que sea una reunión cívica”¹⁰¹, y el escritor de discursos Lisias, ambos eran sicilianos. Los sofistas no sólo enseñaron en Atenas, y todas las *poleis* gobernadas constitucionalmente, han tenido foros en donde los hombres discutían casos. La similitud entre los discursos de las tragedias tardías y los discursos de Tucídides, ha sido resaltada¹⁰², y los discursos de Tucídides no están limitados a Atenas o a los atenienses.

La democracia también ha sido invocada en otro nivel de criticismo. Ya en 1963, Arrowsmith escribió en un artículo sobre el tipo de cuestionamiento que se obtiene de las obras de Eurípides:

Los atenienses consideraban al teatro, no como un entretenimiento, sino como el instrumento supremo de la instrucción cultural, una completa *paideia* democrática en sí misma¹⁰³.

En un tema particular, Zeitlin en *Nothing to Do with Dionysos?* afirma que :

⁹⁷ HARRISON (n.95) 78: AESCH. *Pers.* 211-14.

⁹⁸ HARRISON (n.95) 87: AESCH. *Pers.* 739-41, contrastado con HDT. 7.142-3.

⁹⁹ Tebas: HDT. 5.79-80; Esparta: XEN. *Hell.* 3.3.3-4 con P. CARTLEDGE, *Agasilaos and the Crisis of Sparta* (London 1987) 111-12.

¹⁰⁰ Esto es a lo que se alude cuando en AR. *Ranas* 948-52 Eurípides reivindica haber actuado democráticamente.

¹⁰¹ *Pl. GORG.* 452e 1-4.

¹⁰² J.H. FINLEY, Jr, HSCP 49 (1938) 23-68 = sus *Three Essays on Thucydides* (Cambridge, MA 1967) ch. 1, 1-54.

¹⁰³ W. ARROWSMITH, *Arion* 2.3 (1963) 32-56 en 32-3.

Si la tragedia puede ser considerada como un tipo de iniciación masculina recurrente, tanto para adultos como para jóvenes, y si el teatro, más ampliamente, es diseñado como una educación para los ciudadanos en la ciudad democrática, ... el individuo que está realmente en peligro, es identificado con el masculino, mientras que a la mujer se le asigna el rol del otro radical ... El teatro examina los valores masculinos solamente para encontrar que ellos solos son inadecuados para la complejidad de la nueva situación¹⁰⁴.

Sobre sus puntos particulares sobre los valores masculinos y femeninos, Griffin ha comentado que:

Mucho antes del teatro ático (y de cualquier “nueva situación”) los poemas de Homero enseñaron una lección bastante similar ... Por lo tanto, no hay nada nuevo, y seguramente nada peculiar tanto para la tragedia como para la Atenas democrática, en un mensaje de ese tipo¹⁰⁵.

Goldhill ha reivindicado para la democracia el hecho de que la tragedia no sólo inculca valores, sino que los cuestiona. En *Nothing to Do with Dionysos?*, luego de arguir que las ceremonias que precedieron a las obras en la Gran Dionisiaca –el desfile de los huérfanos de guerra, etcétera– lo hacen “fundamental y esencialmente un festival de la polis democrática”, continúa:

Ambas, la tragedia y la comedia, en sus fuerza transgresora, en sus descripciones particulares y usos de los mitos y del lenguaje, época tras época, implican la ideología dominante expuesta en las ceremonias pre-obras, de una manera poco clara; en realidad, los textos trágicos parecen cuestionar, examinar, y frecuentemente subvertir el lenguaje del orden de la ciudad¹⁰⁶.

Luego de mirar particularmente *Ajax* y *Filocteto* de Sófocles, y a la efebía ateniense, finaliza acentuando “la conexión entre tragedia como un medio didáctico y crítico, y la confirmación de los deberes y obligaciones del ciudadano”¹⁰⁷.

El héroe de Sófocles [como Ajax o Antígona], pide con ferocidad por su individualismo, su compromiso con sus propias necesidades y demandas de cara a la sociedad o de la presión social, es una figura que no se situaría fácilmente en una ideología democrática¹⁰⁸, ¿pero se situaría fácilmente en la ideología espartana, o en la ideología de cualquier estado griego que tuviese las instituciones y los sentimientos corporativos de la polis? Nuevamente,

¹⁰⁴ F.I. ZEITLIN en *Nothing to Do with Dionysos?* (n.2) 63-96: citas en pp. 68, 86 (una versión anterior en *Representations* 11 (1985) 63-94).

¹⁰⁵ Griffin (n.19) 46.

¹⁰⁶ GOLDHILL, *Nothing to Do with Dionysos*(n.2) 114 = (n.57) 68. Cf. Cartledge, citado p. 106; pero en contra de esta opinión, que la tragedia contribuye al discurso cívico subvirtiéndolo, ver R. Friedrich, en Silk (n.4) 257-83, esp. 263-8; M. Heath, en Griffin (n.1) ch.8, 137-60, se compromete particularmente con *Philoctetes* de Sófocles, y en pp. 151-5 con el tratamiento que hace Goldhill del mismo, citado más abajo

¹⁰⁷ aGOLDHILL, *Nothing to Do with Dionysos?* (n.2) 125 = (n.57) 75

¹⁰⁸ GOLDHILL, *Nothing to Do with Dionysos?* (n.2) 115-16 = (n.57) 69

El involucramiento de Neoptolemo en Philoktetes, dramatiza un conflicto entre valores morales y sociales y un compromiso con la necesidad colectiva de la expedición troyana¹⁰⁹

¿Pero es sólo en la Atenas democrática donde ese conflicto tendría sentido? Y era esto una parte integral de la democrática Atenas, en las ocasiones cívicas, la ideología cívica, la ideología democrática ¿debería ser cuestionada de esta manera?

El comentario de Griffin sobre esto:

Que el ciudadano de un estado democrático tiene el deber de cuestionar sus valores, puede ser lo que creen los pensadores liberales en una democracia moderna; quizás fue mantenido por Sócrates; pero uno quisiera ver alguna evidencia positiva de que la Atenas de Esquilo realmente quería inculcar un deber de esa clase¹¹⁰.

Por otro lado, Pelling dice, "Parte de la ideología cívica, de hecho, era sentirse preocupado por la ideología cívica, en el lugar correcto y en el contexto correcto. Y el teatro trágico era el lugar correcto"¹¹¹. Y Goldhill dice, "Es difícil de ver por qué Griffin encuentra la combinación de ironía y didáctica y cuestionamiento, tan difícil de imaginar en una ciudad que fue el escenario de Gorgias, Tucídides, Platón y los otros sofistas, así como de Sócrates"¹¹².

Yo no encuentro difícil de imaginar a esa combinación en Atenas; pero esto me retrotrae a mi preocupación particular. Pelling escribe sobre ideología cívica, no sobre ideología democrática. Goldhill invoca a Gorgias, un greco-siciliano que visitó Atenas una vez; a Tucídides y a Platón, ninguno de ellos amantes de la democracia; a los otros sofistas, muchos de los cuales cuestionaron todas las ortodoxias en curso, incluyendo a las ortodoxias democráticas; a Sócrates, quien parece haber creído que el gobierno como otros aspectos de la vida comunal debían ser confiados a expertos. Atenas en efecto, les proveyó el escenario, y para obras que hacían preguntas incómodas; notoriamente, había más libertad para criticar a Atenas en Atenas, que para criticar a Esparta en Esparta¹¹³. Ahora es innegablemente cierto que Atenas fue el centro intelectual de Grecia en los siglos V y IV, como no lo fue antes o después; y es posible argumentar que cualquier cosa que fuera en la atmósfera intelectual del siglo V, Atenas, que condujo al desarrollo de la democracia, fue también conducente a y tolerante con, un cuestionamiento radical diverso, incluyendo el cuestionamiento de ambos, de valores griegos ampliamente sostenidos y de valores más específicamente democráticos. Es tan difícil imaginar a nuestras más provocativas tragedias en Esparta como imaginar a los sofistas en Esparta. Debemos agregar, sin embargo, que la democracia no fue siempre tolerante a los cuestionamientos radicales: incluso en el siglo V, los hombres podían ser criticados y quizás procesados por impiedad¹¹⁴; en el siglo IV Atenas, que todavía era democrática,

¹⁰⁹ GOLDHILL, *Nothing to Do with Dionysos?* (n.2) 122 = (n.57) 73.

¹¹⁰ GRIFFIN (n.19) 49.

¹¹¹ PELLING en (n.9) 213-35 en 235.

¹¹² GOLDHILL (n.3) 40.

¹¹³ DEM. 20 Lept. 106.

¹¹⁴ Estudios recientes han rechazado muchas de las historias, pero el proceso de Sócrates no debe ser único: ver K.J. DOVER, *The Greeks and their Legacy* (Collected Papers 2, Oxford 1988) 135-57(-8); M. OSTWALD, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law* (Berkeley y Los Angeles 1986) 528-36; R.W. WALLACE en A.L. Boegehold y A.C. Scafuro (n.86) 127-55.

parece haberse asustado de hacia donde podría llevar el cuestionamiento y haber estado más interesada en encontrar nuevos modos de afirmar viejas certezas.

Por supuesto, es aun más difícil dilucidar lo que “los atenienses”, colectivamente, vieron como el centro de sus teatros y festivales dramáticos, que dilucidar lo que un escritor particular vio como el centro de algo particular que hubiera escrito. Pero me parece que hay un salto sustancial entre creer que algunas obras insinúan preguntas incómodas (como estoy seguro de que lo hacen) a creer que “los atenienses”, o una parte significativa de ellos, consideraron a la insinuación de tales preguntas como el centro o un centro importante de sus festivales dramáticos, y que como ellos vieron esto, nosotros deberíamos verlo como ligado al hecho de que la suya, era una ciudad democrática. Dado que la democracia no siempre fue tolerante al cuestionamiento y al disenso, dado que muchas de las presuposiciones de las obras me parecen ser presuposiciones de la *polis* más que presuposiciones democráticas, dado que el marco institucional dentro del cual se ejecutaban las obras me parece ser el marco de una *polis*, más que un marco democrático, soy renuente a hacer ese salto. Mi título, “Nada que ver con la democracia”, es una exageración; pero veo al teatro ateniense como reflejando a la *polis* en general, más que a la polis democrática en particular¹¹⁵

¹¹⁵ Prestar atención a los comentarios de R. SEAGER al comienzo y al final de un artículo sobre “Xenophon and Athenian democratic ideology”: “Un número de principios básicos ... no son exclusivos a Atenas o a la democracia” (CQ n.s.51 (2001) 385-97 en 385, cf.396); y de J.K. DAVIES en P. Derow y R. Parker (eds.), *Herodotus and His World: Essays from a Conference in Memory of George Forrest* (Oxford 2003) 319-35 en 325, “El mundo griego que describe Heródoto, como aquel de su propio pasado y presente, muestra con sorprendente uniformidad, seis instituciones básicas y lo hace mucho antes de que hubiese cualquier conversación sobre *demokratia* o teoría”. GOLDHILL mismo en la oración final de uno de los artículos que he citado, escribe de “el festival que no sólo alaba a la polis, sino también describe las presiones y tensiones de una sociedad de la polis en conflicto”: *Nothing to Do with Dionysos?* (n.2) 129 = (n.57) 76.

Después de haber escrito este artículo, ví a L KURKE en Morris y Raaflaub (n.89) ch.8 155-69: ella utiliza una comparación de Píndaro y Esquilo para sugerir que “mucho de lo que le asignamos como peculiar a la democracia ateniense y la producción cultural que alimentó, es más generalmente característico de la polis como tal y de la poesía representada públicamente que negocia tensiones cívicas” (p.163), y ella representa al choregos como una elite más que como una figura democrática. D. Boedeker y K.A. Raaflaub (eds), *Democracy, Empire and the Arts in Fifth-Century Athens* (Cambridge, MA 1998) es un libro que no da por supuesto sino que explora la conexión entre la democracia y las artes en Atenas: cf. el artículo reseña de L.J. SAMONS, II, *Arion* 3era. Series 8.3 (2000/1) 128-57, esp. 138-40